

MIRADAS CRUZADAS

LUCRECIA ESCUDERO CHAUVEL ENTREVISTA A NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

Lucrecia Escudero Chauvel: Como consideras el tema de las vanguardias en Mexico y Argentina? Una pregunta vasta pero que sigue de actualidad, si consideramos que México pudo desprenderse del unicato del partido hegemónico...

Néstor García Canclini: Argentina y México presentan diferentes historias en sus vanguardias artísticas y literarias. Simultáneamente con la irrupción de la vanguardia en la Argentina, o un poco después de los cincuentas o sesentas, hubo en México la ruptura con la tradición del nacionalismo revolucionario, que se había manifestado en el muralismo o cierto realismo gráfico, a veces panfletario, a veces de buena elaboración, pero muy literal, tautológico respecto a los hechos. Por primera vez se rompió la vanguardia literaria con Paz y con Fuentes a la cabeza, con las tradiciones de la novela realista o de la poesía más subordinada a los procesos históricos. Es el momento, digamos el año 50, cuando Paz escribe *El laberinto de la soledad* y dice por fin somos contemporáneos de todos los hombres.

Ahí empieza el proceso de contemporaneización de México, dejando esa dependencia tan fuerte del pasado mexicano: el pasado precolombino y el pasado colonial. También la herencia revolucionaria, en cierto modo, que había reinterpretado todo ese pasado en función del proyecto político que se empezaba agotar. Surgía otra forma de hacer arte. Y en ese momento hubo un período de geometrismo importante en las artes plás-

ticas, una innovación estética en la poesía y en la narrativa, muy significativa, que tenían equivalencias con lo que pasaba en Argentina, Brasil y otros países latinoamericanos. Comenzaban a desprejar interpretaciones asociadas con la modernización, el desarrollo industrial y la aparición de clientelas culturales más sofisticadas. Entre otras cosas, se observó un despegue editorial en Argentina y México. Hay muchos paralelismos y grandes discrepancias. Pero es cierto que la larga duración de esa hegemonía unipartidaria del PRI en México como partido de Estado clientelizó el movimiento intelectual y artístico, limitó las irreverencias, las insurrecciones y generó cierta complacencia nacionalista.

Hubo una pequeña elite que se conectaba con los grandes movimientos internacionales como la expansión del expresionismo abstracto y otras corrientes estado-unidenses hacia mitad de siglo XX. Estando México tan cerca de Estados Unidos, el impacto fue mayor que en la Argentina o en el Brasil, Colombia o Venezuela. En los últimos años este proceso ha pasado por muchas etapas, ha habido un agotamiento en la vanguardia por su propia dinámica interna y también por los movimientos internacionales, como el postmodernismo.

Mi impresión es que los movimientos más interesantes han pasado a zonas culturales y artísticas menos nobles, o sea a la fotografía, la TV, un poco el cine, pero menos en la literatura o las artes plásticas.

LEC: Uno de los roles que asumió el intelectual en la Argentina ha sido precisamente estar en ese lugar de frontera crítica, ha sido mucho más crítico, teórica y políticamente. Hubo un período en que el ser intelectual —o profesor— en la Argentina significaba la posibilidad de morir o desaparecer. Me parece que en México se han producido muchos más “intelectuales orgánicos” que en la Argentina; tal vez la característica del argentino sea no producir intelectuales orgánicos, a la vista de los últimos debates, tal vez quizá sea ese uno de nuestros defectos.

NGC: La historia de la Argentina y de gran parte la del siglo XX fue producir intelectuales contra el Estado. Los intelectuales veían el poder político y económico como algo que debía de ser tachado, satanizado. En México en cierto modo es al revés. Cuando uno recorre las carreras de muchos intelectuales de primer nivel ve que los estudios más importantes son sus tesis de doctorado; después, pocos intelectuales producen obras significativas; juntan artículos, se vuelven asesores de políticos o de cargos públicos y, últimamente, de empresas privadas. Los intelectuales empresarios o los historiadores empresarios. Entonces se crean otro tipo de dependencias. Sin embargo, hay jóvenes o sectores de mediana edad que se repliegan en la academia desde hace 15 ó 20 años, en la medida en que se volvió menos interesante el aparato estatal y mejoraron los salarios de los investigadores.

LEC: ¿Cómo por ejemplo quién?

NGC: Roger Bartra, que me parece uno de los intelectuales más brillantes, con formación en ciencias sociales y en las artes. Empezó haciendo un trabajo como antropólogo sobre el campesinado y los indígenas, y la situación del campesinado en relación con las políticas de Estado. Centra sus estudios de los años sesentas y setentas, en cómo era el modo de producción “populista” y “campesinista”. Después se despegó de eso y fue de los primeros que intentaron acompañar y pensar desde adentro del Partido Comunista mexicano. Hizo una revista muy innovadora, donde se discutió a fondo la democratización de México. En esa época escribe un libro importante que se llama *Las redes imaginarias del poder político*, a mediados de los ochenta. Después, si bien sigue escribiendo sobre temas políticos, de vez en cuando y hace intervenciones valiosas en la vida pública, su principal obra han sido dos grandes volúmenes sobre el tema del salvaje en las culturas europeas. Son investigaciones histórico-culturales muy sofisticadas sobre culturas europeas y las redes de los europeos con América Latina. Y varios estudios sobre la melancolía como hecho cultural.

LEC: La sociedad que aparece reflejada en los medios mexicanos es una sociedad que está empezando a discutir activamente sobre el rol de la sociedad civil, y este es un proceso que nosotros en la Argentina lo hemos vivido en los ochenta: una sociedad civil que se ha colocado una gran interrogación aún sin respuesta ¿cómo es posible haya pasado lo que pasó en la Argentina, con la educación de esa sociedad civil? ¿Hacia dónde estaba mirando mientras ocurría el terrorismo de Estado? Han descubierto los talk-shows, que aquí es un género nuevo, cuando es un género viejo en Europa, que tiende a desaparecer con la declinación de la política. Pero es nuevo en los medios mexicanos, están discutiendo e interrogándose sobre una suerte de lugar común del espacio público: ¿qué somos nosotros cómo sociedad? ¿Cómo es que nosotros durante setenta años tuvimos un mismo partido en el gobierno, la famosa “dictadura perfecta”? ¿Que reflexión tienes en torno a ello?

NGC: Creo que esa parte del debate tiene más tiempo, 15 ó 20 años, cuando comienza la democratización efectiva, por ejemplo las elecciones transparentes, confiables, en todo el país. La propia aparición del PRD, el Partido de la Revolución Democrática, durante los años ochenta, es expresión de ese debate público. Es cierto lo que decís respecto de hechos equivalentes a los del cono sur, aunque de menor envergadura, en cuanto al terror de Estado: la represión de Tlatelolco en el 68 y otros acontecimientos posteriores en los setentas. Finalmente se abre una parte de los archivos, se comienza a investigar, hay denuncias públicas. Se reconoce que la sociedad es múltiple, que hay muchas voces. Pero hay mucha discusión acerca de lo que falta. Falta una ley de información que efectivamente pluralice los medios, no hay *ombudsman* o figuras defensoras de la ciudadanía en los medios, en la información. En el Estado hay una Secretaría de Derechos Humanos, hay comisiones nacionales de de-

rechos humanos, hay una institucionalización de la protección de la sociedad, pero no sobre los medios.

LEC: Y ahí se inserta tu trabajo reciente, esta reflexión sobre interculturalidad y pluralismo. ¿Cómo aparece esta nueva reflexión tuya?

NGC: Aparece de varias maneras y con cambios históricos, porque aquí se hablaba más bien de pluralismo cultural, y las instituciones se referían a la multiethnicidad, o sea las sesenta y dos etnias indígenas. Se reconocía que México no es un país criollo, sino mestizo, y que ese mestizaje ha sido insatisfactorio, ha creado ficciones de nacionalidad. En la actualidad comienza a reconocerse que hay muchas formas de interculturalidad. La interethnicidad es una de ellas y sigue siendo una de las protagónicas del mundo entero, como lo hemos visto en la ex Yugoslavia, en los países árabes, en los enfrentamientos judíos-palestinos. Lo sigue siendo en partes de América Latina. Pero propongo una visión más abierta, más densa de la interculturalidad, a partir de la globalización de la cultura. Me parece que la parte menos resuelta de la globalización no es la económica, sino las muchas formas de interculturalidad: la intensificación de las dependencias recíprocas entre países y entre culturas, entre generaciones y los sistemas de circulación mediática de la cultura. Tenemos una posibilidad de creación simultánea y apropiación múltiple de 10 ó 15 patrimonios a la vez. En este proceso estallan las concepciones clásicas del pluralismo cultural en América Latina y de la multiculturalidad estadounidense, que era segregacionista: cada uno en su barrio. Un barrio para los chicanos, otro para los puertorriqueños, otro para los afroamericanos, eso ha fracasado. El caldero de razas, el crisol, se acabó, no funciona. También ocurre en Europa por la apertura de la Unión Europea hacia el Este, por la afluencia de migrantes de todos los continentes, no sólo de África, y su convivencia en el trabajo o la escuela.

LEC: Es cierto, si pensamos en los dos modelos opuestos de integración: el “universalismo” francés (todos nos fundimos en una sola nación y hablamos su idioma) y el multiculturalismo inglés, que también ha fallado, si analizamos que los terroristas ingleses no son árabes extranjeros sino tranquilos habitantes de la periferia de Leeds... La antropología clásica, la antropología inglesa no da más respuestas porque es, en el fondo, una antropología colonial, del viejo imperio; de allí que se hable de post-colonialismo como un problema. Hablas de esta construcción imaginaria de la sociedad mexicana como este pluralismo multiétnico. Yo te preguntaría cuál es la construcción ilusoria de la Argentina, porque también la Argentina se construye a partir del mito del crisol de razas y de la integración inmigratoria que olvida su lengua y habla español, aunque sea *cocoliche*, el mito fundador de la integración del inmigrante.

NGC: Eso ha sido estudiado por varios antropólogos y algunos críticos culturales. Me interesa, por ejemplo el trabajo de Rita Segato, una antropóloga argentina que vive

en Brasilia y ha estudiado estos temas comparando Brasil, Argentina y Estados Unidos como tres formatos de multiculturalidad. En Argentina hubo un programa de sustitución de población indígena por europea y también una hibridación compleja bajo un patrón de normalización severo a través de la escuela y de la disciplina laboral buscando un blanqueamiento étnico. Fue ilusorio haber creído que de ese modo se obturaban los conflictos. Tuvo sus aspectos positivos en tanto se generó una sociedad más democrática y homogénea, con un acceso mejor distribuido que el resto de América Latina, como se ve por el alto porcentaje de población en Argentina que es de clase media. Pero también con el tiempo hemos visto los estallidos, las dificultades de integración como sociedad nacional. Por ejemplo, el sentido de no pertenecer, de expulsión, la difícilísima relación con el resto de América Latina; el racismo hacia los países vecinos. Hay muchos aspectos en los que podemos comprobar que esa pretendida superación de la multiculturalidad en un crisol interracial, homogéneo, blanco, estaba neutralizando aparentemente un conflicto que volvió a estallar. Estallaría históricamente con el peronismo, las cabezas negras, la emergencia de zonas del país que habían sido olvidadas, desconocidas o negadas. En las múltiples crisis se muestra un panorama más heterogéneo, no tanto en la ciudad de Buenos Aires sino en el gran Buenos Aires, en los suburbios que fisonómicamente se parecen a cualquier ciudad de Latinoamérica: la distribución del espacio en las villas miseria o en los barrios populares, la relación con la naturaleza, el cultivo de plantas de las regiones de origen en las grandes ciudades y ese aspecto más decisivo de muchas ciudades americanas que es la informalidad.

LEC: Esta sociedad formalizada a la que te refieres contrastaba con el resto de América Latina precisamente en este formalismo moral. Vamos a hablar de estas nuevas ciudades, que es un tema que ya has tocado en tus libros sobre procesos de hibridación y culturas híbridas, estas nuevas fisonomías de la ciudad. Hablabas de cómo las ciudades americanas, el modelo americano, en el fondo es el modelo del *ghetto*, en donde cada etnia o cada cultura está delimitada en un lugar. ¿Cómo ves la línea fronteriza de las ciudades latinoamericanas respecto de un mapa de clases? Siempre me llamó la atención que, por ejemplo en Bogotá o en Caracas, el espacio del rico estaba amurallado; acá también, en México, el espacio de la riqueza tiene una frontera, un muro, y es opaco. Sin embargo, en el caso argentino, donde las ciudades son de damero –abiertas y chatas– se permite la posibilidad de circulación, el argentino es un deambulador en el territorio de la ciudad. En cambio, en otras ciudades latinoamericanas uno está encerrado en una cierta noción de frontera imaginaria y mental: ¡No, no puede ir a ese barrio; no, usted no puede entrar; ni se le ocurra adentrarse!

En el modelo deambulador argentino, mucho más parecido al modelo deambulador europeo, donde el hombre deambula porque hay una construcción imaginaria de la seguridad con cámaras, videos, estados jurídicos de derecho donde usted puede deambular y no va a ser asesinado. Esto se ha resquebrajado brutalmente. Yo vivo en

París desde hace muchísimo tiempo; en París, que es una ciudad extraordinariamente democrática en el sentido de la posibilidad y donde se puede llegar a prácticamente todas partes por medio del transporte público. Es, sin embargo, una sociedad que produce y re-produce fronteras imaginarias, ya sea por el efecto de la moda o de la especulación inmobiliaria, donde una calle es la frontera entre un barrio de clase media (el 15) y un barrio de grandes burgueses (el 7mo), separados solo por una avenida, pero la propiedad cuesta exactamente el doble si está de este o del otro lado de la avenida. En este mundo tan segmentado socialmente pero aparentemente tan circulatorio, se han producido los más grandes incendios de ciudades satélites y de violencia urbana. Es cierto que no se puede comparar San Pablo con México, pero hay sin embargo una evolución acelerada en estos años de neoliberalismo que las acerca en la marginación y la violencia. ¿Cómo ves tú esta transformación y hacia dónde van las transformaciones de las fronteras en las ciudades latinoamericanas?

NGC: Tal vez convenga decir algo de cómo veo la diferencia de las ciudades europeas, y en cierto modo de la Argentina, por el temprano trazado y desarrollo histórico de su formato actual. Y en cambio, la manera en que ha sido trastornado el diseño urbano en todas las grandes ciudades y algunas medianas de América Latina por las migraciones y el desarrollo industrial y, últimamente, el crecimiento de la informalidad, el desempleo y otros procesos de desintegración social y de complejización del tejido urbano. En la Argentina, a principios del siglo XX, fueron trazadas las principales ciudades con un sentido bastante moderno, con avenidas anchas, casi como si estuvieran previendo la presencia automovilística contemporánea. En grandes ciudades de América Latina con tradición colonial importante, como México o Lima, donde hubo un trazado riguroso muy ordenado que venía desde la colonia, fue desbordado a partir de los años 40 y 50 por la tumultuosa migración, que se expandió de manera desordenada en las ciudades. En la ciudad de México, las fronteras dentro de la ciudad están desdibujadas porque hay barrios populares que se han convertido en barrio de elite o barrios de clase media sin dejar de ser populares. Hay muy pocas zonas de la ciudad que tengan una zona amplia bien delimitada de una clase social, con una estética urbana propia. Menciono las Lomas, San Ángel, Coyoacán. Últimamente, la única experiencia de construcción de espacio urbano exclusivo para ricos, para transnacionales, que no tiene nada que ver con el urbanismo clásico mexicano y el latinoamericano, es Santa Fe. Es una zona de 800 hectáreas, donde el gobierno de Salinas desalojó hace un poco más de una década a los sectores populares muy pobres que vivían ahí e implantó en pocos años un conjunto de edificios de arquitectura desigual pero muy moderna y fraccionamientos cerrados para residencias de alto costo, edificios de transnacionales empresariales, consultorías, Televisa, Hewlett-Packard.

Hace una semana me encontré con dos videastas, uno alemán y otro belga, que vinieron a filmar un video sobre las orillas en la ciudad de México, y tratábamos de

ver si era un tema posible, y ellos iban reconociendo que en realidad todas las orillas atraviesan toda la ciudad. Son como líneas que no pueden ser, en parte como lo que decías de París, porque un gran eje vial dividió un barrio en dos partes o porque muy artificialmente una especulación inmobiliaria lo logró en otro lugar. Pero casi todo el tiempo uno ve la ciudad zigzagueando entre lo popular, lo medio y lo alto. Esto se ve en muchas ciudades latinoamericanas por el crecimiento irregular y porque los planes de organización de espacios urbanos, de regularización urbana, son muy tardíos. En México DF, el primer plan regulador urbano es de 1979, cuando la zona metropolitana tenía ya quince millones de habitantes. Con quince millones, ¿qué vas a regular? Esa es la experiencia de Caracas, Lima, Bogotá un poco menos, ya que es una ciudad que ha sido reordenada varias veces.

LEC: ¿Qué quieres decir con desconectados cuando lo relacionas con diferentes, y desiguales? Me da la impresión de que estás inventando un concepto cómo el de hibridación, estás produciendo un neologismo teórico.

NGC: Lo que trato con esos tres términos es comparar tres énfasis disciplinarios. La antropología se ha especializado en las diferencias, se ha convertido en la teoría de las diferencias. Gran parte de la sociología, sobre todo las teorías macrosociológicas, son teorías de la desigualdad: a través de la distinción subordinan la diferencia a la desigualdad socio-económica y cultural. Y las teorías de la comunicación aparecen más bien como teorías de la conexión y desconexión. Se está conectado, se tiene acceso o no. Lo que trato de explorar en este libro es cómo podemos articular estas tres perspectivas teóricas y superar la artificialidad de separarlas. Algunos autores, los más abiertos a las otras disciplinas o capaces de hacer trabajo transdisciplinario, están reconociendo estas interacciones.

LEC: ¿Por ejemplo quién?

NGC: Pienso en algunos antropólogos contemporáneos que trabajan sobre globalización, como Ulf Hannerz, que tiene un libro que se llama *Conexiones transnacionales*; o Marc Augé, o comunicólogos como Dominique Wolton en Francia. Son algunos de los que trascienden esta compartimentación disciplinaria. Esto tiene también una traducción política, porque el énfasis en la diferencia no es sólo de la antropología sino también de los movimientos étnicos que buscan la autonomía, separarse para marcar la diferencia, para que les reconozcan su lengua, sus costumbres y sus derechos. Por otro lado, los partidos –formas más modernas de organizaciones la lucha política–, han marcado sobre todo la desigualdad, ya sea para controlarla, corregirla o para agudizarla. Gran parte del debate actual sobre libre comercio y relaciones internacionales pasa por la desigualdad. La ceguera del gobierno estadounidense hacia las diferencias

y desigualdades culturales en el mundo es regresiva respecto de los propios gobiernos estadounidenses que han sido capaces de verlo mejor en otras épocas. Por eso el fracaso político rotundo: se puede tener un éxito militar un rato, pero al poco tiempo se cae la estantería política cultural y aun la militar porque no se sabe con quiénes se está tratando. Cuando se habla de la sociedad del conocimiento, la cuestión no es solo celebrar el incremento de información, sino cómo y quiénes pueden conectarse superando sus diferencias y desigualdades.

LEC: ¿Por sociedad del conocimiento te estás refiriendo a la construcción de una inteligencia colectiva como el resultado de la globalización?

NGC: En la cumbre de Ginebra sobre la Sociedad de la Información hubo este debate: si llamarla sociedad de la información o sociedad del conocimiento. Muchos sostienen que es sólo un problema informacional, desde la cuestión del acceso: cómo multiplicar las computadoras, las redes, habilitar teléfonos, capacitar para usar las NTIC. Y desconocen las diferencias culturales y la desigualdad. Desde la perspectiva antropológica, cuando se habla de la sociedad del conocimiento, se piensa que todas las sociedades tienen conocimiento de diferente carácter, que puede relacionarse con etapas diferentes o con experiencias distintas a las relaciones sociales. Entonces, lo que me parece útil, tanto epistemológica como políticamente, es articular estos conceptos.

Ahora bien. ¿por qué diferencia y desconexión? Creo que en la perspectiva crítica se ha pensado en las carencias, y en ese sentido desigualdad y desconexión designan carencias diferentes. La diferencia en cierta manera es carencia porque la mayor parte de las afirmaciones de lo propio suelen hacerse en oposición a la alteridad, y por lo tanto implica ciertos rechazos de patrimonios culturales que no se entienden o no se aceptan, o que se han sufrido como dominadores. Entonces, elegí esa vertiente de las carencias para tratar de replantear el problema de la globalización, que simula integrarlos, interconectarlos, corregir desigualdades, pero en realidad nos ha hecho entrar en una nueva etapa de las diferencias y las desigualdades.

LEC: En semiótica se trabaja desde hace muchos años con el concepto de traducción intersemiótica en la comprensión de la semiosis. Esta noción de traducibilidad parece aplicable en tu territorio ¿Se traduce en la cultura o no se traduce? ¿Hay un tercero al que uno se refiere en la traducción?

NGC: Sí. De hecho, me hubiera gustado trabajar más el problema de la traducibilidad de las culturas o interpretaciones recíprocas. Aunque planteada más socio-antropológicamente, la perspectiva que presento es coincidente porque cuestiono la posibilidad de autocontención de la cultura en comunidades cerradas, que solo servirían como zonas de contacto ocasionales con otras. Me parece que en los procesos

de globalización que afectan aun a sectores populares indígenas más carenciados, vivimos situaciones de interculturalidad y traducibilidad constante de la cultura, de prestamos recíprocos, de construcciones y de negociaciones, tomando elementos de varios repertorios a la vez. Lo hemos observado en México en el campo del lenguaje, o con los artesanos populares, por ejemplo, que hablan náhuatl o mixteco, van a vender a una playa o a un centro turístico y usan el español que puede ser más o menos bueno, pero rápidamente aprenden el inglés y algunos hasta japonés. Uno los ve transitar en la misma playa por varias lenguas: cuando están vendiendo hablan español e inglés con los términos del lenguaje básico que les permite hacer sus operaciones comerciales. Cuando hablan con los dueños de los hoteles, con los blancos, con la elite local a la que tienen que pedirle permisos y con la que tienen que negociar, pagar derechos, hablan en español. Y cuando ya el sol los agobia a las dos de la tarde y se juntan bajo una sombrilla o *palapa*, como se dice en México, a descansar entre ellos, vemos un grupo de quince o veinte artesanos que hablan su lengua indígena. Transitan entre lenguas como si fuera lo más normal. No saltan de un casillero a otro, sino que están haciendo una traducción. Esto se ve mucho en la frontera México-Estados Unidos, de los dos lados, en el *spanglish*; la mezcla no sólo de términos, sino de construcción de estructuras sintácticas y una cierta remodelación pragmática.

LEC: ¿Puedes darnos una definición breve de “cultura para principiantes”?

NGC: En las investigaciones empíricas sobre la cultura casi siempre se la define en relación con culturas nacionales o culturas étnicas contenidas en la nación. La situación cambia notablemente cuando pasamos a situaciones interculturales globalizadas o transnacionales: la interculturalidad globalizada. Dejamos las culturas autocontenidas, las culturas nacionales o étnicas, y realizamos un desplazamiento un poco arriesgado, en lo que Arjun Appadurai denomina como el objeto de la antropología: no las culturas sino lo cultural, como una dimensión simbólica de prácticas sociales en la cual se constituye la diferencia. Siempre el concepto de cultura en la antropología estuvo relacionado con las diferencias, pero se trataba de atrincherarse en las diferencias y definir la cultura como algo que ocurría dentro de una trinchera. Lo que vemos ahora es que las trincheras no existen o sirven poco, y lo que hay es este comercio, esta circulación incesante de significados: mercados interculturales, en las lenguas y en las costumbres, en los mensajes mediáticos de todo tipo. Entonces el problema que se presenta es más bien cómo redefinir lo cultural y ya no la cultura, y pensarla de un modo más dinámico y procesual.

México DF, mayo 2006